

# Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe  
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter  
Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Breml, Basel; Prof. W. Kasser, Bern  
Prof. Dr. V. Maag, Zürich; PD Dr. Ulrich Neuenschwander, Olten  
Druck und Expedition: Buehler & Co., Bern

---

Prof. Dr. Schär, Bern: Grundsätzliche Probleme der Mission — Dr. Hasler, Strengelbach: Zur «Menschlichkeit Gottes» — Pd. Dr. Neuenschwander, Olten: Das Erbe Kierkegaards

---

## Grundsätzliche Probleme der Mission<sup>1</sup>

Die übliche theologische Begründung der Mission wird gefunden im sog. Taufbefehl am Schluß des Matthäus-Evangeliums: «Darum gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern und taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe! Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!» (Matth. 28, 19 s.)

Wenn dieses Wort auf Jesus Christus selber zurückgeführt werden kann, dann ist damit die Mission selbstverständlich in den Intentionen Jesu enthalten und damit für jeden Christen genügend begründet. Aber stammt dieses Wort wirklich von Jesus Christus? Es wird in unserm Zusammenhang dem Auferstandenen in den Mund gelegt, nicht Jesus von Nazareth während seiner Wirksamkeit zwischen Taufe und Kreuzigung. Damit stehen wir vor der Frage, wie wir es werten wollen. Je nach der theologischen Richtung wird man diesem Worte gemäß dem Zusammenhang, in dem es überliefert wird, entweder ein noch größeres Gewicht als einem authentischen Worte Jesu zumessen oder es geringer werten. Wer biblischen Fundamentalismus und Positivismus treibt, erklärt, daß dieses Wort die Bedeutung einer letztwilligen Verfügung Christi habe, wenn der Auferstandene es für nötig fand, in den wenigen Worten, die von ihm überliefert sind, die Mission anzuordnen. Im Artikel Mission in der Enzyklopädie «Religion in Geschichte und Gegenwart», 2. Auflage, wird dagegen eine Erwägung gemacht, die uns wahrscheinlich näher liegt: dieser Missionsbefehl sei beeinflusst durch die Gemeindetheologie. Das heißt, daß dem Auferstandenen etwas in den Mund gelegt wird, was zwar die urchristliche Gemeinde in guten Treuen als Willen und Absicht Jesu angesehen hat, was ihr aber so wörtlich doch nicht von ihm befohlen worden ist. Damit wäre die Mission das Werk der Christen der ersten Zeit, aber nicht Jesu selber.

<sup>1</sup> Referat an der Tagung freisinniger Theologen in Zürich vom 26. Februar 1956.



Damit ist allerdings weder positiv noch negativ viel entschieden, denn es ist immerhin möglich, daß in der Verkündigung Jesu genügend Intentionen enthalten sind, die die Mission rechtfertigen und die der urchristlichen Gemeinde die Pflicht zur Mission gaben. Bei Jesus ist aber der Impuls zur Mission außerhalb des Judentums offensichtlich recht schwach. In der Begegnung mit der Syrophönikizierin weigert er sich, der Frau zu helfen, weil er nur zu den Juden gesandt sei. Nur die Schlaueit und Gewandtheit der Frau vermag seine Einstellung zu ändern. Nach A. Schweitzer hat er überhaupt während seines ganzen Aufenthaltes in Syrophönizien geschwiegen. Dem steht aber gegenüber, daß er Glauben, der ihm von Menschen außerhalb des Judentums entgegengebracht worden ist, anerkannt und angenommen hat, ja er hat ihn oft den Juden als Vorbild vorgehalten. Nur hat er nichts unternommen, um diesen Glauben zu wecken, während er bei den Juden förmlich darum gerungen hat. Jesus hat also den Glauben der Nicht-Juden anerkannt und angenommen, er hat ihn sogar sehr hoch gewertet, aber er hat keine aktive Mission bei ihnen unternommen.

Der Grund dazu liegt wahrscheinlich in seiner Orientierung an der spätjüdisch-apokalyptischen Weltanschauung. Diese setzt, wie seine eigene Verkündigung zeigt, die Anerkennung des Alten Testamentes und vor allem der prophetischen Schriften voraus. Er selber hat in der Weltanschauung der Prophetie und der Messiaserwartung gelebt, und da diese außerhalb des Judentums nicht ohne weiteres verständlich waren, lag kein besonderer Anlaß für Mission bei Nicht-Juden vor. Fand er Glauben und Anerkennung, wie beim Hauptmann von Kapernaum, dann nahm er dies als Erweis dafür, daß Gottes Geist auch außerhalb des Judentums Menschen zu überwältigen und zu wandeln vermochte, aber weitere Folgerungen zog er daraus nicht.

Das Urchristentum konnte sich also bei seiner Mission weder auf einen ausdrücklichen Befehl Jesu berufen noch sein Beispiel nachahmen, sondern es begann aus eigenen Antrieben dieses Werk. Die Apostel und namentlich Paulus begannen zu missionieren in der Überzeugung, daß die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes alle Menschen angehe, also auch die Heiden. Sie empfanden die Verkündigung Jesu als universal, und dazu paßte die Tatsache, daß auch Nicht-Juden Jesus zu seinen Lebzeiten Glauben entgegengebracht hatten und daß er diesen anerkannt hatte. Die Universalität der Botschaft Jesu ist wohl das entscheidende Argument des Urchristentums für die Mission gewesen. Dann haben auch andere Gründe mitgewirkt, so der Widerstand vieler Juden gegen die christliche Verkündigung. Wohl hat Jesus bei Juden Glauben gefunden, aber nicht bei so vielen, daß, wenn die Apostel im Judentum geblieben wären, mehr aus dem Christentum geworden wäre als eine kleine jüdische Sekte. Ob bei Paulus als persönlicher Beweggrund neben diesen andern auch ein Streben nach Sühne für sein früheres jüdisches Eifern gegen das Evangelium mitgewirkt hat, kann man fragen, aber kaum mit Sicherheit entscheiden.

Das Urchristentum beginnt die Mission aus Gründen, die sicher in der Verkündigung Jesu ihre Rechtfertigung finden. Aber die ausdrückliche Beauftragung und das persönliche Beispiel Jesu fehlten trotz des sog. Tauf- und Missionsbefehles. Der wesentliche Beweggrund war die Überzeugung von der Universalität der Botschaft Jesu Christi. Dies ist auch heute der



entscheidende Gedanke der Mission, wenn wir ihn vielleicht auch etwas anders ausdrücken.

Unsere Formulierung wird lauten: Mission dient dazu, eine anerkannte religiöse Wahrheit zu verkündigen. Mission ist der Dienst an einer Wahrheit, von der wir überzeugt sind, daß sie allen Menschen zum Segen und zum Heil gereichen wird. Wahrheit kann andern mitgeteilt werden, und abgesehen von unserm religiösen Leben kommen wir immer wieder in den Fall, andern Menschen Wahrheitserkenntnis darzulegen und nahezubringen. — Was ist aber Wahrheit? Wir wollen hier uns beschränken und sagen: Wahrheit ist für mich diejenige Erkenntnis, deren Übereinstimmung mit den Tatsachen ich nachzuprüfen und festzustellen vermag. Aber das genügt nicht, namentlich nicht für die sog. Sinnerkenntnis, die für das religiöse Leben von größter Bedeutung ist. Da gibt es wohl kein anderes Kriterium der Wahrheitserkenntnis als das: Für mich ist ein Gedanke wahr, den ich mit meiner übrigen Erkenntnis und Überzeugung in Zusammenhang und Übereinstimmung zu bringen vermag. Was Wahrheit an sich ist, darüber wollen wir uns hier keine Gedanken machen, weil dazu sowohl die Zeit wie auch die Nötigung fehlen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang allein die Frage danach, was ich als Wahrheit einzusehen vermag. Eine Wahrheit, die mir nicht als solche aufgeht, ist für mich keine Wirklichkeit. Wir halten sie für eine Illusion oder für eine Hypothese, vielleicht auch für eine Lüge. Eine Wahrheit, die für mich nicht Wirklichkeit ist, ist für mich bedeutungslos. Aber die Erkenntnis, das Wirklichwerden einer Wahrheit hängt von subjektiven Bedingungen ab. Diese Bedingungen hängen mit allen möglichen Dingen zusammen, so sicher mit der allgemeinen Struktur des menschlichen Wesens. Wir werden auch bestimmt durch die Zustände, Strebungen und Richtungen der menschlichen Kollektivitäten, zu denen wir gehören, so von Volk, Nation, Kirche und vielleicht auch der Generation, der wir angehören. Schließlich aber wirken auch die besondern individuellen Bedingtheiten, wie Charakter, Lebenserfahrung und Reife. Die Wahrheitserkenntnis hängt von der inneren Konstellation ab, die durch diese Faktoren bestimmt ist. Fritz Medicus betont in seinem für die Theologen sehr lesens- und bedenkenswerten Buch «Das Mythologische in der Religion» immer wieder, daß wir die Wahrheit nur soweit erkennen, als unser innerer Zustand uns dazu befähigt. Dieser innere Zustand ist von mannigfachen Faktoren abhängig: von der allgemeinen seelischen und geistigen Situation einer Zeitepoche, vom sog. Zeitgeist, von der kulturellen Stufe eines Volkes, von der geistigen Reife eines Menschen, von seinem Erfahrungsbereich und von seinen früheren Erlebnissen, auch von seinen gegenwärtigen Neigungen und Strebungen. Wir gewinnen nur die Erkenntnisse, für die wir reif und fähig sind. Eine Erkenntnis, für die bei uns die notwendige innere Konstellation als Voraussetzung nicht vorhanden ist, wird von uns nicht vollzogen, und sie bleibt für uns wirkungslos. Wir werden davon nicht berührt, es wird in uns nichts ausgelöst.

Gilt das auch für die Offenbarung? Offenbarung geschieht von Gott her. Damit aber der Mensch davon berührt wird, damit er sie erkennt, muß sie wie jede andere Wahrheitserkenntnis etwas im Menschen auslösen, und er muß die Möglichkeit haben, den Gehalt der Offenbarung mit seinem sonstigen Wissen und Erkennen in Beziehung zu setzen. Sonst wird er, wenn



er wahrhaftig bleibt, die Offenbarung und ihre Erkenntnis nicht anerkennen und nicht in sein Leben aufnehmen oder — wenn er sie aus irgendwelchen Gründen doch anerkennen will — bleibt sie wie ein erratischer Block in seinem übrigen Erkennen und Wissen ohne lebendige Beziehung dazu. Sofern wir die Möglichkeit einer Erkenntnis der Offenbarung und ihres Wirksamwerdens für den Menschen untersuchen, müssen wir einen Anknüpfungspunkt im Menschen annehmen, wenschon einst K. Barth in seiner Auseinandersetzung mit E. Brunner dies bestritten hat. Auch die religiöse Erkenntnis, auch das Erkennen der Offenbarung muß mit der sonstigen Erkenntnis in Beziehung gesetzt werden können, und diese Beziehung muß logisch und sinnvoll sein. Darum stellt sich auch bei der Offenbarung und der religiösen und theologischen Erkenntnis die Frage, ob bei einem Menschen die dafür nötige innere Konstellation vorhanden ist oder nicht.

Dies ist auch das Problem der Mission. Wenn Mission die Verkündigung einer Wahrheit bei andern Menschen und Völkern ist, ist die Frage aufgeworfen, ob bei den Menschen, denen die Mission zgedacht ist, die Voraussetzungen für die Erkenntnis dieser Wahrheit vorhanden sind. Diese Frage stellt sich auch dann, wenn wir überzeugt sind, unsere Erkenntnis dieser Wahrheit durch göttliche Offenbarung empfangen zu haben. Wohl hat nach der Auffassung der Theologie die Offenbarung einen überwältigenden Charakter, und Gott vermag den Menschen ganz zu überzeugen. Die Allmacht Gottes, seine Gegenwart, das Numinose können dem Menschen in überwältigender Art und Weise zum Bewußtsein kommen. Aber damit ist aus diesen Erfahrungen noch nicht eine Wirklichkeit geworden, nach der der Mensch sein Leben gestaltet. Er kann als Künstler vielleicht das Erfahrene formulieren und aus sich herausstellen, er kann auch daran zerbrechen, weil es für ihn zu groß ist. Soll es eine Wirklichkeit für die Lebensgestaltung werden, dann muß er es mit seiner übrigen Erfahrung und Erkenntnis in Beziehung setzen können.

Ist diese Voraussetzung bei den fremden Völkern und Rassen vorhanden, bei denen wir Mission treiben? Man könnte natürlich sagen, daß im Christentum so viel allgemein Menschliches enthalten sei, daß jeder Mensch, gleichgültig, welcher Rasse und welches Volkes er sei, Zugang dazu bekommen könne. Die Wahrheit des christlichen Liebesgebotes gehe schließlich jedem auf. An dieser Erwägung ist richtig, daß in der Struktur aller Menschen so viel Gemeinsames und Übereinstimmendes vorhanden ist, daß gewisse Dinge von allen eingesehen werden können. Sonst wäre auch außerhalb des Religiösen keine Verständigung möglich.

Aber gehören die Anschauungen und Wahrheiten des Christentums auch zu diesen allgemein einsichtigen Dingen, so zum Beispiel das christliche Liebesgebot? Sicher sind wir im sog. christlichen Abendland von der Wahrheit dieses Liebesgebotes in dem Sinne überzeugt, daß in einer vollkommenen Welt die christliche Liebe verwirklicht werden muß und kann und daß die Menschheit erst dann ihrem tiefsten Wesen nahegekommen ist, wenn sie zu dieser Liebe fähig ist. Als Bestätigung dazu empfinden wir es, wenn viele hochstehende Menschen anderer Völker und Rassen von nicht-christlicher Herkunft das christliche Liebesgebot anerkennen und bejahen.

Aber gerade dieses Liebesgebot hat manches in sich. Wie weit ist es in



unserm sog. christlichen Abendland Wirklichkeit? Dieses christliche Abendland ist bekanntlich in mancher Beziehung höchst unchristlich, und namentlich in bezug auf die christliche Gottes- und Nächstenliebe steht bei uns, wie wohl nicht lange begründet werden muß, vieles sehr schlecht. Trotz diesem Liebesgebot haben wir die ausgeklügeltste Kriegswissenschaft und -technik aufgebaut. Schon bei uns hat also das Liebesgebot sehr Mühe, Wirklichkeit zu werden. Wieviel andere Völker davon annehmen, ist darum recht zweifelhaft.

Nun ist es aber mit dem christlichen Liebesgebot allein nicht getan, sondern dieses setzt nach meiner Ansicht eine gehörige Schärfung des Gewissens voraus. Es verlangt eine klare innere Entscheidung, eine deutliche und ehrliche Erkenntnis der eigenen Schuld und Verantwortlichkeit. Wenn A. Schweitzer das gute Gewissen als eine Erfindung des Teufels bezeichnet, so hat er damit nach meiner Ansicht einen Grundzug des Christentums ausgesprochen, der gerade wegen der Liebesethik nicht mißachtet werden darf. Nicht umsonst ist die Reformation am Problem der Schuld, Beichte und Absolution aufgebrochen. Zum Wesen des Christentums gehört die klare und deutliche Erkenntnis der eigenen Schuld und die ernsthafte und dauernde Beachtung des eigenen Gewissens. Dies hängt mit dem Gehalt des christlichen Liebesgebotes zusammen, denn dieses läßt sich nicht in einige Regeln und Weisungen fassen und aufteilen, sondern bedeutet eine Haltung, eine Gesinnung. Es besteht nicht allein in asketischen Anweisungen oder in einem Tun, einem Durchführen bestimmter Regeln. Es bezieht sich auch nicht bloß auf eine zwischenmenschliche Ethik, sondern auf die Einstellung zu Gott. Weil der Mensch dem Liebesgebot nie ganz Genüge zu tun vermag, ist er vor Gott immer schuldig und der Vergebung bedürftig. Zum andern ist die Liebe zu Gott unlöslich mit der Liebe zu den Menschen verbunden. Die Gottesliebe hat für Paulus eine höchst bedeutsame Funktion: denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen. Die Gottesliebe bestimmt also das ganze Verhalten des Menschen, bestimmt auch, welchen Sinn er in seinem Leben und Schicksal zu finden und zu verwirklichen vermag.

**Liebe, die Beziehung zu Gott und die Erkenntnis der Schuld** gehören innerlich zusammen. Ist dieser Zusammenhang aber allen Menschen und Völkern wirklich erlebbar und erkennbar in einem Maße, wie wir das für das Christentum fordern müssen? Wir richten einmal unsere Blicke nach Ostasien.

Nach den mir bekannten Darstellungen scheint in der Geisteshaltung der östlichen Menschen, namentlich Indiens, Chinas und Japans, gegenüber der des abendländischen Menschen ein gehöriger Unterschied zu bestehen, und zwar wird er übereinstimmend darin gesehen, daß der christlich-abendländische Mensch seine Individualität, seine besondere Persönlichkeit als Wesentliches erlebt, der östliche Mensch aber nicht. Dieser betont vornehmlich das Allgemeine, das allen Menschen Gemeinsame. So hat zweifellos heute der Osten eine viel größere Kenntnis von seelischen Dingen als wir im Westen. Viele Dinge der Seele, die wir gegenwärtig mit der modernen Psychologie mühsam entdecken und uns bewußt machen, sind im Osten, in Indien, Tibet, China und Japan, längst erkannt und herausgearbeitet. Aber das gilt nur für das allgemein Psychische, nicht für das, was wir als Charakter und Persönlichkeit bezeichnen. Darin zeigt sich, daß sich der östliche



Mensch in einer Weise als Teil des Allgemeinen, als Gattungswesen fühlt und erlebt, die uns unverständlich ist. Wir erkennen uns zwar auch als Gattungswesen, zugleich aber immer als Individuum, und das Hauptgewicht legen wir auf die Individualität. Das gilt für alle, für Gebildete und Bauern, vielleicht nicht ganz allenfalls für den Teil der großstädtischen Bevölkerung, bei dem eine gewisse Vermassung zu konstatieren ist. Aber selbst da ist der Zug zur Individualität vorhanden. Diese Betonung der Individualität und die damit verbundene Art der Selbsterfahrung kennt der Osten nicht. Darum wurzelt dort der Mensch viel stärker in der Gemeinschaft als bei uns. Die sozialen Pflichten sind selbstverständlich, weil man sich nur als Teil der Gemeinschaft erlebt. Der östliche Mensch erlebt darum auch den Tod anders, denn für ihn bedeutet es nicht das gleiche, die Individualität zu verlieren, wie für uns. Er wurzelt seelisch im Kollektiven, im Allgemeinen, er erlebt sich nicht ausgeprägt als Individuum.

Damit erlebt er sich aber auch nicht in derselben Art als verantwortlich wie wir, und deshalb ist seine Erfahrung der Schuld anders als bei uns. Schuld kennt er selbstverständlich auch, als Verletzung einer Ordnung, eines allgemeinen Gesetzes, eines Tabu. Er kann auch das Bewußtsein haben, sich gegen eine allgemeine Ordnung vergangen zu haben. Aber er erlebt das nicht so als persönliche Verantwortung, als eine Entfremdung von Gott und als Schuld gegen andere Menschen, wie wir das im Westen erfahren. Das schlechte Gewissen als der immer notwendige Stachel für unser Verhalten ist den östlichen Menschen unbekannt. Sie sehen darin keinen Wesenszug der menschlichen Person. Weder der Hinduismus noch der Buddhismus oder irgendeine andere Religion Ostasiens hat die Schuldenerfahrung mit der Deutlichkeit herausgearbeitet, die sich im Christentum findet. Wohl kennt das indische Denken das Karma als die Vergeltung oder der Taoismus Chinas die Verletzung des Tao. Aber wir finden nicht die Erbsündenlehre Augustins, das simul iustus et peccator Martin Luthers, und nirgends findet sich die Forderung nach Buße und Sinnesänderung, wie sie der Anfang der Reich-Gottes-Verkündigung bei Jesus enthält.

Dabei handelt es sich hier nicht bloß um das Problem der Schuld. Um diese in der Art zu sehen, wie wir das tun, muß das Bewußtsein der persönlichen Verantwortlichkeit vorhanden sein, und diese setzt wiederum die unsrige Art der Erfahrung der individuellen Persönlichkeit voraus. Nicht von ungefähr nimmt der Osten gemäß der Lehre von der Seelenwanderung eine unendliche Kette von Wiedergeburten und Existenzen für alle Menschen an, die schließlich jedem die Erlangung der Erlösung ermöglichen. Was in der jetzigen Existenz nicht erreicht wird, kann in einer zukünftigen erlangt werden. Der Mensch wird nicht in der Weise vor die Entscheidung gestellt, wie das im Christentum seit dem Neuen Testament geschieht. Nach meiner Ansicht — ich kann das jetzt aber nicht belegen — wirkt sich die Art der Erfahrung der Persönlichkeit auch in der Gotteserfahrung aus. Wo die menschliche Persönlichkeit nicht scharf umrissen erlebt wird, sondern an ihren Grenzen in die Wesen früherer und späterer Existenzen verfließt, zugleich auch ohne scharfe Konturen gegen das allen Menschen Gemeinsame ist, da wird Gott auch nicht derart als Persönlichkeit erlebt, wie das im Abendland weithin der Fall ist. Man denke etwa an die indischen Spekulationen über Brahman und Atman. In der Gotteserfahrung geht der öst-



liche Mensch auf Grund seiner andersartigen Persönlichkeitsstruktur teilweise andere Wege als wir im Westen.

Damit aber sind wir wieder bei unserm Problem angelangt. Wir wollen Mission treiben, d. h. andern Völkern das verkündigen, was wir als Wahrheit erfahren haben. Wir müssen uns aber klarmachen, daß wir das Christentum erkennen und erleben aus einer Gestaltung und Formung des abendländischen Menschen, die über 3000 Jahre zurückreicht. Andere Völker sind in mancher Beziehung anders geformt, und darum haben sie wahrscheinlich das Sensorium für vieles, was uns wichtig erscheint, nicht. Sie haben aber dafür den Sinn für Dinge, die uns entgehen.

Sollen wir deswegen auf die Mission verzichten? Das glaube ich nicht. Aber wir müssen uns klar darüber sein, daß der Mission gewisse Grenzen gesetzt sind, und ferner müssen wir in Rechnung stellen, um was es in der Mission gehen darf und um was nicht.

Letztthin hörte ich von einem Psychologen, der lange in Japan gelebt hat, folgendes: er sei dort mit einem christlichen Missionar zusammengekommen, und sie hätten auch über Mission gesprochen. Der Missionar, der im Norden Japans wohnte — die Konfession ist mir nicht bekannt —, erklärte, er habe wahrscheinlich in seiner Wirksamkeit ungefähr sechzig Personen bekehren können. Ob sie wirklich Christen geworden seien, sei eine schwierige Frage. Einige darunter seien es wirklich geworden, aber auch die nur bis zu einem bestimmten Augenblick, nämlich bis zum Tode. Gelebt hätten sie als Christen, aber sie seien sicher als Ostasiaten gestorben. Der Unterschied sei folgender: der Mensch komme aus dem Jenseits ins Leben und überschreite dazu, bildlich gesprochen, einen Bach. Der Abendländer gehe mit beiden Beinen über diesen Bach, der Ostasiate immer nur mit einem. Darum ziehe dieser beim Sterben leicht und ohne Mühe dieses eine Bein über den Bach zurück. Der Abendländer habe viel mehr Mühe, den Weg zurückzufinden, weil er mit beiden Füßen diesseits des Baches stehe. Er könne sich nur schwer von diesem Ufer lösen. Und nun eben: die japanischen Christen dieses Missionars haben auch als Christen nur einen Fuß über den Bach gesetzt. — Ich muß dem Erzähler die Verantwortung für diese Schilderung überlassen. Unwahrscheinlich erscheint sie nicht. Vergessen wir nicht: auch bei uns gibt es sehr unterschiedliche Arten des Christentums. Im sizilianischen Katholizismus sind Dinge möglich, die im schweizerischen Katholizismus oder gar im Protestantismus nicht denkbar wären. In Marburg haben Luther und Zwingli gebrochen mit der Feststellung Luthers: ihr habt einen andern Geist als wir. Die Unterschiede sind also überall nicht gering.

Das ist auch nicht unbedingt nur ein Nachteil. Wird das Christentum in eine andere als unsere Geisteshaltung aufgenommen, dann wird dabei etwas anderes herauskommen. Dies ist für uns ein Anlaß zur Selbstbesinnung. Mission wird zur Bekanntschaft mit andern Völkern und Religionen führen, und auch dies ist Anlaß zu Selbstprüfung und Selbsterkenntnis. Dabei werden wir aber auch erkennen, daß Mission niemals nur Predigt und Unterricht sein kann, sondern daß sie den ganzen menschlichen Einsatz verlangt, und zwar als Dienst am Nächsten, am Kranken und Armen. Wenn sich die Mission auf Kultus und Wort beschränkt, wird das christliche Gedankengut beispielsweise in eine magische Weltanschauung aufgenom-



men, und dann entsteht etwas, was man nur als Karikatur des Christentums empfinden kann. Das Zeugnis des Glaubens hat nur dann einen Wert, wenn es verbunden ist mit christlichem Tun und Dienen, also mit dem Dienst an Kranken, Armen, Kindern und mit der Bemühung um die materielle und geistige Not. Albert Schweitzers Beispiel ist hier gültig. Die ganze Einheit christlicher Gesinnung und Haltung muß in die Mission gebracht werden, oder sonst lieber nichts. Auf diese Weise lernen wir aber in der Mission dann auch am besten die Völker in ihrem Leben, Arbeiten, Denken, Dulden, Kranksein und Sterben kennen, und sie ihrerseits finden den Anknüpfungspunkt, um sich das anzueignen, was wir ihnen zu bringen haben.

In der Mission dürfen wir auch nur reden von dem, was uns selber wirklich als Wahrheit aufgegangen ist. Ein aus Lebensangst oder sonstigen Gründen mühsam angeeigneter Glaube, der nicht erlebt ist, wird zu einer äußerlichen und wirkungslosen Mission führen. Wir haben zu reden von der Wahrheit, die uns in der Offenbarung Gottes und im Evangelium Christi aufgegangen ist. Alles andere müssen wir auf der Seite lassen, so wahrscheinlich die konfessionellen Unterschiede, die uns im Abendland auf Grund der geistigen Differenzierung der weißen Rasse zwar wichtig erscheinen mögen, die aber den andern Völkern in ihren Grundlagen und ihrer Bedeutung unverständlich sind. Es muß uns auch gehen um die christliche Wahrheit, aber nicht um die christliche Kirchlichkeit. In welcher Art und Weise auf den Missionsfeldern Kirchen entstehen können und sollen, das ist grundsätzlich Sache der Völker, die die Mission empfangen haben. Sie müssen aus ihren Verhältnissen und ihrer Geistesart und Tradition die gesellschaftliche und menschliche Form für das Christentum finden, die ihnen richtig erscheint und zugänglich ist. Die Mission muß sich in dieser Hinsicht möglichst rasch überflüssig machen, d. h. den entstehenden neuen Kirchen ihre Selbständigkeit geben.

Infolge der durch die moderne Wirtschaft und den modernen Verkehr verursachten intensiven Berührung der Völker ist heute Mission in richtigem Sinne nötiger denn je. Aber im Zusammenhang mit dem Europa abgeschauten Erwachen des Nationalismus bei den nichtchristlichen Völkern stehen wir deutlich auch vor einer Renaissance der außerchristlichen Religionen. Der Nimbus der angeblichen Überlegenheit des weißen Mannes ist dahin. Darum gilt auch nicht mehr das Christentum von vornherein als etwas Höheres. Es wird andern Völkern nur Eindruck machen, wenn es ihnen wirklich Lebenswerte zu geben hat. Darum ist Mission heute auch viel schwieriger als noch vor 50 Jahren. Wir können nicht mehr mit dem Bewußtsein einer unbedingten Überlegenheit predigen, sondern wir müssen mit andern Völkern und Religionen in eine Auseinandersetzung treten, in der wir diese so ernst nehmen und so gründlich durchdenken, wie wir das von ihnen für unsere Sache auch erwarten. Mission ist Geben und Nehmen. Wir geben den andern, was wir ihnen zu geben haben, und wir nehmen, was wir bei ihnen an Wertvollem finden können. Mission ist Dienst an der Wahrheit, und zwar an einer Wahrheit, die nicht bloß gelehrt, sondern gelebt werden muß. Nur wenn wir mit voller Verantwortung dies unternehmen, hat die Sache einen Sinn, und nur dann besteht die Möglichkeit, daß die andern den Anknüpfungspunkt finden, den sie für ihre Aneignung nötig haben.

*Hans Schär*



## Zur «Menschlichkeit Gottes»<sup>1</sup>

### I.

Worüber soll bei der so befremdenden Formulierung eines Themas, das an der nächsten Tagung des schweizerischen Pfarrvereins behandelt wird, nachgedacht werden? Der Begriff der Menschlichkeit umgreift doch wohl in seinem engen und eigentlichen Sinne die Gegenwart des Menschen. Humanität bezieht sich nun einmal auf die Eigenschaften des Menschen, die ihm als Einzelner und dann auch als Glied der menschlichen Gesellschaft zukommen; und dann auf sein Verhalten seinen Mitmenschen und der ganzen nahen und fernen Umwelt gegenüber. Wenn wir aber gar nach der Qualität dieser Eigenschaften, nach dem Wie seiner Beziehungen fragen und des Menschen Humanität inhaltlich bestimmen wollen, dann hängt alles vom Standpunkt ab, den der Beurteiler und Wertende einnimmt. Der eine füllt den Begriff *a posteriori* aus seiner Erfahrung und Beobachtung heraus und wagt eine Reihe von Einzelerfahrungen zu einem Urteil zu verallgemeinern. Dies geschieht vielleicht in negativer Weise, und der Satz lautet: «Irren ist menschlich!» Ein anderer erlaubt sich, den Begriff der Menschlichkeit *a priori* aus seinen Idealen, Gedanken und Wünschen abzuleiten. Dann wird das Urteil oft zu einem Postulat. Der «wahre» Mensch wird dann gerne dem «wirklichen» Menschen gegenübergestellt. Der Satz lautet dann vielleicht: «Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!»

Geistesgeschichtliche Besinnung oder ein Blick ins Heute zeigen uns sofort die große Mannigfaltigkeit der verschiedensten, sich gegenseitig überbietenden und oft auch sich bekämpfenden Versuche, inhaltlich das Wesen der Humanität des Menschen zu bestimmen. Wir denken an den Idealismus der griechischen Klassik, an die besondern Prägungen ihrer philosophischen Lehrer Plato und Aristoteles, an deren Durchbruch im Humanismus und in der Renaissance. Wir denken an den Herosbegriff der Romantiker, an das «Retour à la nature» eines Jean-Jacques Rousseau, an die seither nie abbrechenden Erklärungen der sogen. «Menschenrechte», vielleicht auch an die Auseinandersetzung Kierkegaards mit Hegel, an Friedrich Nietzsches Zarathustra oder gar an das Menschenbild im «Kapital» von Karl Marx, an den Positivismus eines Auguste Comte und vielleicht, last not least, an Paul Sartres Auflösung jeglicher inhaltlicher Bestimmung.

Die Ungleichheit, ja Gegensätzlichkeit in der Bestimmung des Humanums zeigt die Verlegenheit unseres relativen Denkens. Wir sind, sofern wir bei uns selber bleiben, nicht in der Lage, über Humanität, über uns selber Endgültiges, sondern nur sehr Vorläufiges auszusagen. Wie aber sollten wir es nun ernstlich wagen, mit einem Begriff, den wir an seinem eigentlichen Ort nicht bestimmen können, an einen fremden Ort hinzutreten und im uneigentlichen Sinne von einer «Menschlichkeit», von einer Humanität Gottes sprechen? Eine vom Menschen aufsteigende Betrachtungsweise, etwa im Sinne der *via mystica*, ist uns verboten. Das zweite Gebot: «Du sollst dir kein Bildnis machen!» steht uns entgegen. In der Begrenztheit unserer Maßstäbe

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am 31. Mai vor dem aargauischen Pfarrverein.



und Urteile von einer «Menschlichkeit Gottes» zu sprechen, wäre Blasphemie, ein neuer Turm zu Babel. Über solches Unterfangen lesen wir im Psalter: «Aber der im Himmel wohnt, lachet ihrer, und der Herr spottet ihrer!»

Legitime Kenntnis Gottes von unten nach oben, Schlüsse, die aus dem praktischen oder theoretischen Bereich des Menschen auf ein Dasein oder gar das Sosein Gottes gezogen werden, sind uns verwehrt. Dies hat uns die theologische Bemühung der vergangenen Jahrzehnte in klarer Deutlichkeit gezeigt. Dafür werden wir immer dankbar bleiben müssen. Unser Wachsen und Reifen in der Erkenntnis Gottes bleibt darum gebunden an ein zum Gehorsam bereites Hören auf das Zeugnis des Glaubens, auf das Wort Gottes in den Heiligen Schriften. Wenn wir uns um die Menschlichkeit Gottes bemühen, dann wird uns auch solche Erkenntnis nicht in oder aus uns selbst gegeben werden, sondern nur als Antwort Gottes, mit andern Worten: Keine Erkenntnis ohne Offenbarung.

## II.

Dem Bibelleser begegnen nun in beiden Testamenten Aussagen und Vorstellungen über die göttliche Gegenwart, die unmittelbar an menschliche Erscheinungen erinnern. Gott werden nicht nur einzelne Glieder des menschlichen Körpers, wie Hände, Augen, Ohren, beigelegt oder sinnliche Tätigkeiten, wie Lachen, Riechen, Pfeifen, von ihm ausgesagt, sondern ganz unbefangen wird auch von Haß, Zorn, Rache, Freude, Reue und ähnlichen menschlichen Affekten bei Gott gesprochen! Wenn auch die Menschlichkeit im olympischen Götterhimmel nicht zum Vergleiche hinzugenommen werden darf, weil der eine Gott sich von den vielen Göttern wesentlich scheidet, so zeigt sich doch in und außer der Bibel dasselbe Problem der Kommunikation. Die alte Volkssage weiß von der Begegnung mit der Gottheit in Menschen-gestalt zu reden, wobei es sich weniger um eine primitive oder naive Vorstellung der Religiosität, sondern vielmehr um die Möglichkeit der Begegnung selber handelt. Der Abstraktion der zeitgenössischen, jüdischen Theologie gegenüber lehrt Jesus, Gott als barmherzigen Vater zu erkennen, der in seinem Himmel viele Wohnungen für die Seinen bereit hält. Die Inbrunst seiner religiösen Sehnsucht aber gipfelt bei Paulus beim Wunsch, Gott von Angesicht zu Angesicht sehen zu können. Zu einer grotesken Übersteigerung der anthropomorphen Aussagen läßt sich die Apokalypse des Johannes verleiten. Was auch der Religionspsychologe dazu zu sagen hat, sicher soll darin dem menschlichen Fassungsvermögen das Unfaßbare des göttlichen Zukunftshandelns nahegebracht werden. Dürfen nicht auch die eschatologischen Aussagen und Vorstellungen des Neuen Testaments in ihrer Verwandtschaft mit der rabbinischen Apokalyptik als eine Art von Anthropomorphismen gewertet werden? Das Unaussprechliche kann wenigstens, in diese Vorstellungen gekleidet, gedanklich umschritten werden.

Religionsgeschichtliche und -psychologische Analysen zeigen nicht das Bild, aber doch den Rahmen, in welchem das Bild zur Geltung kommt und in seiner Eigenart besser geschaut werden kann. So weisen die anthropomorphen Aussagen auf einen theologischen Gehalt. Im Mythos liegt das Kerygma und macht dieses hörbar. Auch Quellenscheidung und Formen-



geschichte helfen uns dazu, indem sie den historischen Ort, die ursprüngliche Situation des Eingehens des Offenbarungsgehaltes in Zeit und Raum, in das *hic et nunc* und damit in die Faßlichkeit, in die Vernehmbarkeit unserer menschlichen Vernunft, sei es nun in deren logischer Durchdringung, im emotionellen Erlebnis oder gar in der ekstatischen Erfahrung, sichtbar machen.

Wenn die Bibel uns einen Gott schildert, der lacht und spottet, der eifert und Rache schwört, der zürnt, hören, sehen und riechen kann, dann darum, weil alle philosophische Transzendenz, jede abstrakte Aseitität, jegliche Metaphysik überwunden werden möchten, indem der sich offenbarende Gott aus dem unfassbaren Heiligtum seines Mysteriums, seiner Andersheit und seiner Ferne heraustritt und sich, soweit er sich den Berufenen enthüllt, als ein lebendiger Gott, als ein zielender Personwille, als handelnde Liebe von seinem Geschöpf erkannt und bekannt werden möchte. Er tritt, wie Emil Brunner sagt, in personale Korrespondenz. Dabei ist Gott bereit, das religionsgeschichtliche oder das psychologische Mißverständnis (und selbst den Spott eines Xenophanes und aller seiner mehr oder weniger modernen Nachfolger) auf sich zu nehmen. Gott möchte gehört und in seiner Absicht verstanden werden.

So bilden die anthropomorphen Vorstellungen einen möglichen Weg, auf dem uns die unmittelbare Nähe und Wirklichkeit Gottes, kurz: der lebendige Gott, faßbar gemacht wird. Es werden also nicht menschliche Vorstellungen und Wünsche oder gar seelische Verdrängungen auf eine Gottesidee projiziert und in einem entsprechenden Gottesbild sichtbar gemacht. Es handelt sich vielmehr um das Eingehen des lebendigen Gottes in den geschichtlichen Lebensraum des Menschen, so daß das Wunder der göttlichen Gegenwart erkannt und Offenbarung überhaupt möglich werden kann. Es ist dies das Wunder der Gnade eines *Deus pro nobis*.

Die Würdigung der Vermenschlichung der Gottesvorstellung im biblischen Zeugnis führt also zur Erkenntnis der Humanität Gottes. Nicht um eine abstrakte Geistigkeit geht es den biblischen Zeugen, sondern um eine konkrete Geistigkeit, um Gottes volle, lebendige Personhaftigkeit, die sich ganz der Welt des Menschen zugeneigt hat, um jenes Geistsein, von dem das Johannes-Evangelium nach einem Worte Jesus sagt, daß Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet werden soll. Eine Gottesidee aber können wir nicht anbeten.

Daß der biblische Gott der Anthropomorphismen sich dabei nichts vergibt, müßte eine Darstellung der menschlichen Erscheinungsformen Gottes sorgfältig beachten. Dies sei nur kurz erwähnt. Gerade aus der Art und Weise dieser Vorstellungen wird deutlich, wie der offenbare immer zugleich auch der verborgene, der *Deus revelatus* immer der *absconditus*, der nahe immer der ferne bleibt. Vor dem sich in der Abendkühle ergehenden Gott muß sich Adam verbergen!

### III.

Die menschlichen Vorstellungen Gottes in der Bibel helfen uns, Gott als einen lebendigen Gott zu erkennen, der mit uns in Relation tritt und darin seine Humanität erweist, daß er uns meint, sich um uns kümmert und uns



in unserer ganzen geschöpflichen Begrenztheit hineinnimmt in seinen Gottes-Kosmos. Dies dürfte uns noch deutlicher werden, wenn wir uns mit unserer Fragestellung der Lehre von der *imago Dei* zuwenden.

Gn. 1, 26 heißt es na<sup>a</sup>sä 'adam b<sup>e</sup>zalmenu kidmutenu. Dies sind Aussagen des priesterlichen Verfassers über die geschenkte Würde des Menschen und erinnern an ähnliche Berichte aus dem babylonischen Kulturkreis. Victor Maag hat jüngst versucht, diese Ausdrücke als eine Art rituelle Zauberformel zu deuten, wie sie bei Gelegenheit der Geburtshilfe gesprochen worden sind. Wie sich auch die religionsgeschichtlichen Beziehungen gestalten und wo auch der Sitz im Leben liegen möge, es finden sich zwei Ausdrücke vor, die sich vorerst in ihrer Bedeutung nicht decken. zälām ist eine konkrete, plastische Darstellung, etwa eine Statue, vielleicht auch ein Schattenbild. d<sup>e</sup>mut bezeichnet die Ähnlichkeit, das Vergleichbare, das Gleichnishafte. Das Tridentinum unterscheidet denn auch und bezeichnet zälām als die unverlierbare Vernunft und Willensfreiheit des Menschen, d<sup>e</sup>mut als die ethische Vollkommenheit, die Adam nach dem Fall verloren hat. Eichrodt zeigt in seiner Theologie des AT, wie d<sup>e</sup>mut den Begriff zälām vor einem Mißverständnis schützen möchte und es sich nicht um eine doppelte Aussage handeln kann, sondern die Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Wesen soll als eine gleichnishafte Ähnlichkeit dargestellt und jede grob sinnliche Auffassung von zälām abgewehrt werden. Freilich, wenn Eichrodt mit andern diese Gottähnlichkeit des Menschen als Fähigkeit des Selbstbewußtseins, der Selbstbestimmung, als Charakteristikum der sog. Persönlichkeit verstehen möchte, dann ist zu fragen, ob nicht fremde Begriffe in den Text eingetragen werden. Näher zur Sache führen die Auseinandersetzungen Emil Brunners und Karl Barths. Sie wissen, daß wir nicht vorgefundene Persönlichkeitsbegriffe in die *imago Dei* eintragen dürfen und so gleichsam vom Menschenbild aus auf ein Gottesbild schließen können.

Gott schafft den Menschen als ein geistiges Gegenüber, nicht als ein körperliches Vis-à-vis. Ausdrücklich zeigt der Jahwist, daß die Körperlichkeit Adams der Erde angehört, von der sie genommen, aus der sie geformt wird. Das Gegenüber besteht in einer geistigen Relation, darin ist Adam Spiegelbild, das uns das Wesen Gottes selber näher bringt. Daraus wird nun die Humanität Gottes faßbar. Zu dem in seinem Schöpferhandeln geoffenbarten Teil des göttlichen Mysteriums gehört es also, daß Gott aus sich selber heraustritt und das göttliche ICH nicht ohne das menschliche Du sein will. Wohl bleibt auch beim so sein ICH offenbarenden Gott das Geheimnis, die unaussprechbare Tiefe und Höhe seines majestätischen ICHs gewahrt. Aber darin besteht nun eben seine Humanität, daß aus dieser erhabenen Ferne, aus dieser *totaliter aliter* seiner Existenz der gnädige Gott mit seiner Schöpferhand ganz konkret nach dem Menschen greift. Seinem Geschöpf schenkt er eine gute und schöne Welt, in der es leben, lieben und einmal im Frieden zu seinem Staube zurückkehren kann. Und dies so, daß alle gute und vollkommene Gabe von oben kommt, von dem Vater des Lichtes. Das ist nochmals Gottes Humanität, daß der Mensch ihn, den Ewigen, selber haben darf und er es mit ihm zu tun hat, daß der Mensch ihn hat, auf den er alle seine Sorge werfen kann, und dabei erfährt, daß ER für ihn sorgt. So ist und bleibt uns Gott zugekehrt, nicht aus einer Laune, sondern in der Treue und Wahrhaftigkeit seines offenbarten Wesens. Das ist also der große kerygmatische



Gehalt, der durch alle mythologische Einkleidung hindurchbricht und so (um die Redeweise Rudolf Bultmanns aufzunehmen) aus seiner Existenz uns das Existenziale schenkt.

Ein Gleichnis dieser göttlichen Humanität ist das Vis-à-vis, das Gegenüber und Ineinander, das Ich- und Du-Sein in seiner existentiellen Einheit von Mann und Frau. Wie das Ich des Mannes in der Gemeinschaft mit seiner Frau sich als Du darstellt und das Ich der Frau als Du ihres Mannes sich selber lebt, so lebt der sich offenbarende Gott von seinem ICH zum Du des Menschen hin, und diese Polarität ist seine Menschlichkeit. Wie ein Magnetstab nur in seiner Polarität und in den sich um seine Pole bildenden Kraftfeldern Magnet ist, so ist Gottes Gegenwart in der Gegenwart des Menschen erst wirkliche lebendige Gegenwart Gottes.

Die theologische Reflexion der altlichen Geschichtsschreibung versucht im Gedanken der *b'rit* diesen Bestand festzuhalten. Der Bundesgott, der sein Bundesvolk zur Gemeinschaft mit ihm schafft, erwählt und erhält, ist der Gott der Menschlichkeit. Als Ausdruck dieses Gedankens hat auch der Weg, den man diesen Bundesgott mit seinem Volk durch Raum und Zeit in ein verheißenes Land ziehen läßt, hat die Geschichte dieses Bundesvolkes, die zu einer Heilsgeschichte wird, ihren Sinn und ihre theologische Berechtigung. Sie ist konkrete Verwirklichung der Humanität Gottes, des Gegenüber und Ineinander des geoffenbarten göttlichen ICHs in seiner Existenzweise des Du.

Eine vertiefende Bemerkung sei beigelegt. Der übliche Begriff der *imago Dei*, des Ebenbildes, ist eigentlich nicht geeignet, vor Mißverständnis zu schützen. Bild ist etwas Feststehendes, Fixiertes, eine unbewegliche, in sich geschlossene, eine gerahmte Größe. Die Humanität Gottes aber ist nicht statisch, sondern, wie Emil Brunner sagt, aktuelle Relation. Diese in Bewegung stehende, lebende Beziehung, diese Verhältnis schaffenden und gerade dadurch wirkenden Kräfte sind also auf ein Ziel hin gerichtete Kräfte. Geometrisch dargestellt, bilden sie nicht eine ruhende Linie, die durch zwei Punkte, Ich und Du, bestimmt sind, sondern sich bewegender, flammender Strahl, der vom Ich ausgeht und vom Du aufgenommen, nur reflektiert werden kann. Emil Brunner würde darum die Humanität Gottes wohl schlicht als Liebe, als *agape* fassen. In ihr sammeln sich ja auch alle nun ausgelegten Momente und werden in ihrer warmen Anschaulichkeit erfaßt.

Wir sind nun in der Lage, uns einem weitem, hierher gehörenden Begriff, nämlich dem der Analogie zuzuwenden. Zwischen dem Gottes- und Menschenbild besteht eine Analogie, eine Entsprechung. Welcher Art ist sie?

Genährt am Denken der platonischen Philosophie, glaubt der Idealismus aller Zeiten und Schattierungen zwischen wahren Menschsein und der göttlichen Gegenwart nicht einen qualitativen, sondern nur einen quantitativen Unterschied feststellen zu können. Des Menschen Sein besteht in einer Teilnahme am eigentlichen, ewigen Sein einer obernen Welt. Darum ist dann auch der gedankliche Schluß, der vom Sein des Menschen auf das Sein Gottes gezogen wird, erlaubt. Der Weg von unten nach oben wird möglich; der sogenannte ontologische Gottesbeweis wird schlüssig. Der Begriff der Offenbarung wird immanent. Physis und Metaphysis entsprechen sich wesentlich. Die Menschlichkeit Gottes ist die Menschlichkeit des Menschen, oder: der Mensch wird göttlich. Das ist die griechische Verhaftung der mittelalterlichen



und der katholischen Dogmatik, und davon ist auch die Systematik des Neuprottestantismus nicht frei geblieben. Im Hören auf das biblische Zeugnis wird man darum für alle Klärung, die die neuere theologische Arbeit ermöglichte, dankbar bleiben. Die Herrschaft der *analogia entis* ist für den Einsichtigen endgültig gebrochen. Wenn aber der *analogia entis* nun eine *analogia relationis* gegenübergestellt wird, so bleibt nun doch wieder die Frage, ob so das Übel an der Wurzel gepackt und ausgerottet werden kann. Der Begriff der Analogie bleibt an und für sich zu stark mit dem des Seins verbunden, andererseits ist das mit der *analogia relationis* oder *fidei* Gemeinte keine Analogie mehr. Glaube als Gabe des Hl. Geistes verstanden ist eine *metabasis eis allon genos*. Zum Begriff der Relation muß bemerkt werden, daß ihm das Moment der Richtung fehlt. Es bleibt bei einem grundsätzlich möglichen Hinüber und Herüber. Die biblische Imagolehre aber weist auf die von Gott ausgehende, auf die von ihm geschenkte Liebe und auf die vom Menschen empfangene und dann reflektierte Liebe. Aus dieser Erkenntnis ermahnt 1. Joh. 4, 19: «Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt!» Dieses Zuerst kommt in der *analogia relationis* zu kurz.

#### IV.

Wir fragen nun nach dem Ertrag, den die nt.liche Lehre von der *imago Dei* für unsere Fragestellung nach der Menschlichkeit Gottes abzuwerfen vermag. Der nt.liche Textbestand konzentriert unsern Gedanken um die Gestalt Jesu aus Nazareth, und zwar als Bekenntnis der Gemeinde zu ihrem Christus des Glaubens. Martin Kähler hatte dem sog. historischen Jesus seiner kritischen Zeitgenossen seinen biblischen, geschichtlichen Christus gegenübergestellt. Die theologische Problematik der heutigen Situation hat sich verlagert. Die formgeschichtliche Arbeit zeitigte Resultate, die nicht nur als hypothetisch übergangen werden können, sondern auch den historisch Orientierten interessieren. Vielleicht liegt der Tag nicht mehr zu ferne, an welchem die theologische und die historische Sachexegese sich nicht nur in gegenseitiger Polemik selber lähmen, sondern wo der gekreuzigte und aufgestandene Christus der Gemeinde bei ernster genommener Historie in neuer, lebendiger Wirklichkeit erfaßt werden kann, weil man endlich keinem andern begegnen will als dem, der über unsere Erde gegangen ist. Nur jener, der tatsächlich lebte, kann auch heute wahrhaftig lebendig werden und in die Nachfolge rufen, wo wir dann im Vollzug der von ihm geforderten existentiellen Entscheidung zugleich auch dem wahren und lebendigen Gott dienen.

Wir haben die Menschlichkeit Gottes als Liebe verstanden. Dabei denken wir aber nicht an eine göttliche Eigenschaft. Liebe ist nicht an Gottes Dasein hineingetragenes Sosein, sondern der Inbegriff der aktualen Relation seines göttlichen, offenbar werdenden ICHs in seiner Bewegung auf das Du des Menschen hin. Darin besteht die Polarität der göttlichen Gegenwart, darin die Humanität Gottes. Was uns nun die glaubende Gemeinde von Jesus aus Nazareth an Worten und Taten, besonders über seinen abgeschrittenen Lebensweg berichtet, bezeugt uns die Hoheit eines Menschenlebens, das ganz in dieser Korrespondenz vollzogen worden ist. Jesus existierte aus dieser



besondern Existenzweise Gottes heraus. Darum wird im Leben und in der Person Jesu die Menschlichkeit Gottes anschaulich, mehr: in unserm Raum faßbar. So bezeugen die Evangelien wie die Reflexion eines Paulus Jesus als einen Menschen, der die Humanität Gottes vergegenwärtigte, als *imago Dei*. Als solches Vis-à-vis wirft Jesus den flammenden Strahl des auf das Du zu eilenden ICHs Gottes zurück. Daß Jesus tatsächlich im Kraftfeld dieser Polarität Gottes lebte, zeigt er darin, daß er selber in seiner Person diese Polarität vollzieht: Das Menschsein Jesu geschieht nicht ohne den Mitmenschen. So lebt Jesus die Menschlichkeit Gottes, und das ist seine Göttlichkeit. Karl Barth nennt Jesus darin den königlichen Menschen. Das ist Jesu Person-geheimnis, nicht daß er an und für sich eine gottmenschliche Person gewesen wäre im Sinne der spätern Zweinaturenlehre. An und für sich blieb Jesus Mensch, aber in seinem Vis-à-vis und in seiner in der Gottesliebe vollzogenen Existenz war er der eigentliche Mensch, der ursprüngliche, neugeschaffene Mensch, der *Adam redevivus* von Gn. 1, der zweite Adam.

Wir verweisen zum Gemeinten auf 2. K. 4, 4: Christus ist das Bild Gottes. Kol. 1, 15: Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes. 1. K. 15, 45: Der erste und der letzte Adam. Hebr. 1, 3: Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens. Joh. 14, 9: Wer mich sieht, sieht den Vater. Ähnlich Joh. 12, 45. R. 5, 14: Adam als Typus des künftigen. Vgl. dazu die hier nicht weiter zu verfolgende Konsequenz für den Gläubigen in R. 8, 29. Deutlich wird das Verhältnis der Korrespondenz in 2. K. 3, 18. Kol. 3, 10 und Eph. 4, 24 wird die *imago Jesu* zur ethischen Mahnung, Christus und damit den neuen Menschen anzuziehen.

Das im ntlichen Textbestand vorliegende Zeugnis der Gemeinde (sowohl in den Evangelien wie in den Briefen und Episteln) ist durch die Vorstellungsformen seiner Zeit geprägt. Es ist endlich einmal damit zu rechnen, daß nicht nur der Paulinische Christus, sondern auch der synoptische Jesus formal in spätjüdischen und apokalyptischen Traditionen wurzeln, und zwar auch dort, wo von der Sache her selbst der Text diese Verwurzelung überwinden möchte. Das Johannes-Evangelium ist zum Beispiel ohne die gnostische Welt nicht zu verstehen, wenn es auch gegen die gnostische Erlösungslehre energisch Front macht. Es bleibt grundsätzlich dabei: Entscheidend ist der Inhalt, nicht die Form, das Gesicht, nicht die Maske, der lebendige Jesus, nicht der ihn verhüllende Christusmythos der einsetzenden, sich in spätjüdischen und in griechischen Kategorien vollziehenden Dogmatisierung.

Gerade wenn wir aber um das zeitbedingte und raumbestimmte Gewand wissen, in welche Jesus sowohl als der irdische als auch der im Glauben erhöhte verhüllt war, werden wir in unsern Aussagen noch einen Schritt weitergehen müssen. Jesus war nicht nur darin *imago Dei*, daß in seiner Existenz die Menschlichkeit Gottes bricht und weiter reflektiert wird. Jesus war nicht nur ein Spiegel, der den aufgefangenen Strahl der Humanität Gottes sofort zurückwarf und in der Richtung auf den Mitmenschen weiter strahlte, sondern Jesus war zugleich ein Glasprisma, das den empfangenen Strahl wohl bricht, aber nun durch sich selber hindurch weitergibt. Das erkennen wir als das Besondere dieses Menschen aus Nazareth, daß er dieser eine und Einzigartige war, an dem, durch den, in dem die Menschlichkeit Gottes nicht nur als Akzidens sichtbar, sondern als seine ureigentliche Person-



substanz faßbar wurde. Darin war Jesus der Mittler. Er war der Mensch, in welchem uns die Liebe Gottes auch faktisch erreichte und erreicht. Mit einer kleinen Abwandlung des verwendeten Bildes müssen wir jetzt sagen: Jesus wird zum Strahl selber. Jesus war in seiner Gegenwart, in seinem Dasein nicht nur ein Sein, sondern sein Sein war Gottes Handeln, Gottes vollzogene und aus seiner Heiligkeit heraustretende, uns suchende und uns findende Bewegung seines göttlichen ICHs, das ohne Du, ohne diese Begegnung nicht sein kann. Das ist ja die große Fragwürdigkeit der in spätjüdischen und griechischen Kategorien gefangenen theologischen Reflexion der werdenden Kirche, daß sie diesen lebendigen und einzigartigen Jesus in eine göttliche Hypostasie hinaufhob und seine göttliche Menschlichkeit in eine Lehre von der Menschwerdung Gottes einschloß, wo Jesus nun zum ewig gezeugten Gottessohn und zum zeitlich geborenen Menschensohn wird und damit zu einer religiösen und kultischen Größe, die in sich selber ruht. Die Offenbarung Gottes im Mittler Jesus wurde und wird ontologisch mißverstanden. Das ntliche Zeugnis aber versteht, wie Emil Brunner einmal gesagt hat, die Person des Mittlers nicht substantivisch, sondern verbal.

Die Begegnung mit diesem lebendigen Christus des recht gehörten biblischen Zeugnisses tut uns heute not. Sie schenkt uns in ihm die Menschlichkeit Gottes und darin wieder unsere eigene verlorene Humanität, die als Sein in der Begegnung als Hingabe, Bewegung des Ichs zum Du ist. Was hätten wir nötiger als diesen neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist, was nötiger als diese Wiedergeburt zur wahren Menschlichkeit Gottes? So sind wir zur Gestalt des Einen aus Nazareth, der er wirklich war, gerufen. Damit fällt die Entscheidung für oder gegen die Humanität des heutigen Menschen! Darum ist es eines tapfern und reinen Herzens wert, in seiner ungestillten Leidenschaft weiter den Spuren des Entschwundenen zu folgen, bis uns die Gnade wahrer Begegnung inne werde, wo ER selbst, als der er war, heute wieder sichtbar wird und wir ihn schauen von Angesicht zu Angesicht!

Victor Hasler

## Das Erbe Kierkegaards

Die Feiern zum 100. Todestag Sören Kierkegaards sind vorbei, die zahllosen Würdigungen sind verklungen, und es stellt sich *post festum* die Frage, wer denn nun das Erbe Kierkegaards verwalte.

Ogleich der Däne in den letzten Jahrzehnten gewissermaßen in die Mode gekommen ist, geht er auch durch die gegenwärtige Zeit nicht weniger denn vor hundert Jahren als der große Einsame. Für die Gesamtheit seines eigentlichen Anliegens hat die Gegenwart kaum ein größeres Verständnis und eine echtere Aufnahmebereitschaft als die Zeitgenossen.

Zu seinen Lebzeiten hat der einsame Denker einen erbitterten Kampf gegen die damalige Philosophie, die damalige orthodoxe und spekulativ-liberale Theologie geführt. Heute haben sowohl die Philosophie wie die Theologie entscheidend auf seine Einwendungen gehört. Symptomatisch dafür ist die Tatsache, daß zwei mächtige Strömungen sich geradezu nach

Begriffen benennen, die durch Kierkegaard entscheidend geformt worden sind: die Existenzphilosophie und die dialektische Theologie. Indessen ist es doch aufschlußreich, genauer zu betrachten, in welcher Hinsicht man von Kierkegaard gelernt hat und welche Seiten seines Denkens von den verschiedenen Bewegungen verworfen wurden.

Der damaligen Philosophie warf Kierkegaard entgegen, daß sie mit ihrer Betonung den Einzelnen auslösche. Der Einzelne ist mehr als das Allgemeine; nur im Einzelnen wird Gott in uns unbedingt im Gewissen. Weiter geißelte er die Relativierung aller Gegensätze im System der dialektischen Entwicklung, in dem zuletzt nichts mehr wirklich gut oder böse, christlich oder unchristlich war, sondern alles aus dem Entweder-Oder ins Sowohl-Als-auch umgebogen wurde. Demgegenüber vertrat er die Überzeugung, daß es unbedingte Entscheidungen und unüberbrückbare Gegensätze im Dasein gebe, zwischen denen der Mensch nur wählen kann. Endlich griff er drittens den Objektivismus der Philosophie an, der glaubt, alles mit dem wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff einfangen zu können, und dessen höchstes Ideal die unbeteiligte Objektivität ist. Dem stellt er sein Prinzip der Subjektivität gegenüber, die Wahrheit für mich, die Wahrheit, die aufbaut. Die Wahrheit, auf die es entscheidend ankommt, ist subjektiv, sie ist für mich nur in der leidenschaftlichsten Anteilnahme da. «Während dem objektiven Denken das denkende Subjekt und dessen Existenz gleichgültig ist, hat der subjektive Denker als Existierender an seinem eigenen Denken wesentliches Interesse, existiert in ihm. Darum hat sein Denken eine andere Art von Reflexion, nämlich die der Innerlichkeit, des Besitzes, wodurch sie dem Subjekt und keinem anderen gehört. Während das objektive Denken das Resultat alles sein läßt und der ganzen Menschheit behilflich ist, zu betrügen, durch Abschreiben und Ableiern des Resultats und des Fazits, läßt das subjektive Denken alles auf das Werden ankommen und läßt das Resultat aus, teils weil das gerade dem Denker gehört, indem er den Weg geht, teils weil er als Existierender beständig im Werden ist, was doch jeder Mensch ist, der sich nicht verführen ließ, objektiv zu werden, unmenschlich zu Spekulation zu werden.»

Gerade an diesem Punkte sieht man gut, wie Kierkegaard die Funktion des Korrektivs hat, aber nicht einfach ohne Schaden als Norm gelten kann. Denn bei allem Recht seines subjektiven Wahrheitsbegriffes darf nicht übersehen werden, daß auch der objektive, wissenschaftliche Wahrheitsbegriff eine ganz unaufhebbare Bedeutung hat.

Der von Hegel beeinflussten Theologie hielt Kierkegaard entgegen, daß sie das Christentum verfälsche und aufhebe, indem sie es dem System unterordne, statt zu sehen, wie es die Grenzen des Verstandes und die ganzen weltlichen Kategorien sprengt.

Der Orthodoxie schließlich warf er vor, daß sie aus dem Christentum eine Lehre gemacht habe. Er schreibt: «Über das Christentum gibt es zwei entscheidende Mißverständnisse:

1. Das Christentum ist keine Lehre. (Aus dieser Voraussetzung entstand das ganze Unwesen der Orthodoxie mit dem Streit über das und jenes, während die Existenz ganz unverändert bleibt, so daß man darüber, was das



Christliche sei, ebenso streitet wie darüber, was platonische Philosophie und dgl. ist.) Das Christentum ist Existenzmitteilung. Deshalb muß mit jeder Generation von vorn angefangen werden; all diese Gelehrtenweisheit über frühere Generationen ist wesentlich überflüssig, doch nicht zu verachten, wenn sie sich selbst und ihre Grenze kennt, dagegen äußerst gefährlich, wenn sie das nicht tut.

2. Weil das Christentum keine Lehre ist, ist es nicht wie bei einer Lehre gleichgültig, wer es darstellt, wenn er nur objektiv das Richtige sagt. Nein, Christus hat nicht Dozenten angestellt, sondern Nachfolger. Wenn das Christentum (gerade weil es keine Lehre ist) sich nicht in dem Darsteller redupliziert, dann stellt er nicht das Christentum dar; denn das Christentum ist Existenzmitteilung und kann nur durch die Existenz dargestellt werden. Überhaupt dies „in ihm existieren“, „es existierend ausdrücken“ usw., das ist ja: es reduplizieren.»

Dem ganzen kirchlichen Christentum seiner Tage hat er vorgehalten Heuchelei und Unredlichkeit, daß man nicht zugebe, das neutestamentliche Christentum in seiner Strenge und seinen hohen Anforderungen zu ermäßigen, sondern behaupte, die bürgerlich zahme Religion sei das Christentum des Neuen Testaments.

Vernichtend ist allen Gegebenheiten seiner Zeit gegenüber die Kulturkritik, die darauf hinausläuft, daß die ganze Zivilisation, in der man es so herrlich weit gebracht hat, ein Koloß mit tönernen Füßen sei. Der Wurm der Angst und der Verzweiflung nagt doch im Innersten.

Zum Verständnis der positiven und negativen Auswirkungen Kierkegaards ist auch ein kritischer Blick auf seine Auffassung vom Paradox vonnöten. Für Kierkegaard ist die Wahrheit paradox, in erster Linie die religiöse Wahrheit, im besonderen die christliche Wahrheit. Auch der Glaube ist paradox und richtet sich auf das Paradoxe. Der Glaube geht nicht auf das Wahrscheinliche, sondern auf das Unwahrscheinliche, ja das Unmögliche, daß Gott trotz aller Aussichtslosigkeit noch helfe. Das zeigt er besonders an der Gestalt Abrahams, der seinen Sohn opfern will und dennoch glaubt, daß Gott helfen wird, auch wenn er keinen Ausweg sieht.

Die existentielle Paradoxie des Glaubens ist nicht erst von Kierkegaard entdeckt worden, er hat sie nur besonders durchreflektiert. Im christlichen Glauben gibt es viele solche existentielle Paradoxe. Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig. Gott wohnt bei denen, die zerschlagenen Herzens sind. Das Kreuz ist die Erlösung. In der Hölle ist man selig, indem man die Verdammung als Gottes Willen auf sich nimmt und damit mit Gottes Willen eins wird. Das sind existentielle Paradoxa. Sie enthalten eine Tiefenschicht der Existenz, der schwer anders beizukommen ist. Aber sie sind nicht zu verwechseln mit dem logischen Widerspruch.

Charakteristisch für Kierkegaards Lehre vom Paradox ist jedoch nun dies, daß er im Verlaufe seiner Entwicklung eigenartigerweise den rein existentiellen Ausgangspunkt verläßt und zur Ansicht kommt, das Christentum sei nicht nur ein existentielles Paradox, sondern auch ein intellektuelles, d. h. ein Verstandeswiderspruch, und es könne deshalb nur gegen den Verstand geglaubt werden. Das existentielle Paradox ist nicht wider den

Verstand, wohl aber das intellektuelle. Diese seltsame Entwicklung vollzog sich in der Zeit zwischen dem Buch «Furcht und Zittern» und den «Philosophischen Brocken». Das intellektuelle Paradox besteht darin, daß Jesus der Gottmensch ist, d. h. daß Gott ein einzelner Mensch ist. In diesem Satz gipfelt für Kierkegaard das christliche Dogma. Der Satz kann nur gegen den Verstand geglaubt werden. Er ist unmöglich; Gott kann nur kraft des Absurden ein einzelner Mensch sein. Daß dem so ist, ist das absolute Ärgernis; man kann nur glauben, indem man das Absurde glaubt. Diese Umschaltung der Lehre vom Paradox und vom Absurden in die Lehre vom Christentum als vollendetem Gedankenwiderspruch sollte seine tiefgreifende Wirkung nicht verfehlen.

In engem Zusammenhang mit dem Gedankenkreis des Paradoxes steht die Methode der Dialektik. Von Sokrates und Hegel her dialektisch geschult, suchte Kierkegaard aufs neue dialektisch zu denken. Er tat das aber nicht im Sinne Hegels, der mit Hilfe der dynamischen Dialektik die Gegensätze relativierte und stets These und Antithese in der Synthese zusammenfaßte. Kierkegaard war ja ein Mann des Entweder-Oder und nicht der Vermittlung. Seine Dialektik hat vielmehr den Zweck, den Menschen darauf aufmerksam zu machen, daß die Wahrheit nichts Vordergründiges ist. So wie bei der psychoanalytischen Traumdeutung immer noch eine neue Tiefenschicht der Deutung möglich wird, so ist die ganze Wirklichkeit und vor allem die menschliche Seele vielschichtig und zeigt dem tiefer Bohrenden immer neue Aspekte. Und jedes Ding hat auch seine Gegenseite. In dieser Art treibt Kierkegaard seine dialektische Methode voran, indem er in seinen psychologischen Analysen, vor allem im Begriff der Angst und in der Krankheit zum Tode, immer tiefere Schichten anbohrt. Gerade dialektisch betrachtet, besitzt aber auch die dialektische Methode verschiedene Schichten. Und eine davon dürfen wir bei der Betrachtung Kierkegaards auch nicht vergessen, eine Schicht, die mit seiner psychologischen Situation anfangs der vierziger Jahre zusammenhängt. Der Dialektik eignet ihrem Wesen nach eine gewisse Ambivalenz, die sie unter Umständen zu einer gefährlichen und abwegigen Methode machen kann. Das zeigt deutlich etwa die dialektische Ambivalenz im Entweder-Oder: Entweder du heiratest, dann wirst du es bereuen, oder du heiratest nicht, dann wirst du es auch bereuen. Entweder du hängst dich auf, dann wirst du es bereuen, oder du hängst dich nicht auf, dann wirst du es auch bereuen. Die dialektische Methode bei Kierkegaard hat ganz verschiedene Seiten und bedürfte einer minutiösen Analyse, da sie mancherlei Mißverständnissen ausgesetzt ist. Die ambivalente Komponente darf aber nicht außer acht gelassen werden.

So versuchte Kierkegaard auf jede nur mögliche Weise, die Selbstsicherheit der Philosophie und Theologie, der Kirchlichkeit und Christlichkeit, der Gesellschaft und Kultur seiner Zeit zu erschüttern. Und als Jahrzehnte später seine verspotteten Analysen und Prophezeiungen sich durch die geschichtliche Wirklichkeit zum Teil grell bestätigten, begann das Aufhören. Nicht in der breiten Masse, der seine Schriften ihrer abstrakten Dichte wegen wenig zugänglich waren, aber in Philosophie und Theologie wurden seine Gedanken fruchtbar. Und die drei von ihm seinerzeit be-



kämpften Größen, die Philosophie, die liberale und die orthodoxe Theologie, ließen sich nunmehr weitgehend von ihm befruchten. Es liegt uns nun ob, die Linien auszuziehen, die von Kierkegaard zu der heutigen Philosophie und Theologie hinführen.

Wir richten das Augenmerk zunächst auf die Philosophie. Der Philosophie seiner Zeit warf Kierkegaard vor, daß sie bloß das objektive, anteilnahmslose Denken kenne und daß sie alles in ihr spekulatives System einordne und damit nicht nur alle Gegensätze entkräfte, sondern auch dem einzelnen Menschen seine unmittelbare Bedeutsamkeit raube, indem er nur noch ein Teil des Systems sei. Heute jedoch sehen wir eine Philosophie am Werk, die gerade diese Kritik ernst genommen hat. Es ist die Existenzphilosophie. Sie hat den existentiellen, subjektiven Wahrheitsbegriff Kierkegaards aufgenommen und hat, im Gegensatz zu dem System, den Einzelnen in seinem Geworfensein in die Welt und in seinem Fragen nach Sinn in den Mittelpunkt ihrer Philosophie gestellt. Ferner hat sie sich, im Gegensatz zu der optimistischeren Philosophie des Hegelschen Systems, auch inhaltlich stark von Kierkegaard beeinflussen lassen, indem sie gleichsam das Lebensgefühl Kierkegaards zum Ausgangspunkte ihres Menschenverständnisses machte. Es ist das Gefühl des grenzenlosen Ungesichertseins. Der Mensch ist nicht eingebettet in seine Gehäuse, er ist preisgegeben. Und zu dem Innerwerden des Preisgegebenseins gehört die Angst als elementares Daseinsgefühl. Angst, Unsicherheit, Verzweiflung, Schwermut, die sich bis zum Ekel am Dasein steigern können, sind gemeinsame Ausgangspunkte sowohl der Kierkegaardschen Selbstanalyse als auch der Daseinsanalyse der Existenzphilosophie.

Und doch kann die Existenzphilosophie nicht einfach als die Universalerin des Dänen gelten. Denn eines trennt sie grundsätzlich von ihm. Das ist seine radikale Christlichkeit. In ihr hat Kierkegaard ein Gegengewicht gegen seine makabren Analysen. Nicht die Verzweiflung ist sein letztes Wort; die äußerste Verzweiflung ist ihm vielmehr die Krankheit zum Tode, die Sünde, der Unglaube. Als Gegenpol zur Verzweiflung steht der Glaube da, und der Mensch, der im Endlichen keinen Halt findet, findet ihn im Unendlichen, in der Gnade Gottes. So ist für Kierkegaard im letzten die Welt der Angst und der Verzweiflung eine unter sich gelassene, und er vermag vor allem in seinen religiösen Reden den inneren Frieden dessen, der überwunden hat, in hellen Farben aufleuchten zu lassen.

Für die Existenzphilosophen hingegen besteht dieser Gegenpol nur zum Teil. Die radikalen Atheisten unter ihnen, wie etwa Sartre, bieten deshalb in ihrer Daseinsanalyse ungefähr den Zustand dar, in dem der junge Kierkegaard in seiner verzweifelte, halb ästhetischen, halb nihilistischen, halb schwermütigen Epoche selbst gelebt hatte. Sie lassen den Eindruck zurück, als ob das Dasein im letzten etwas Negatives wäre. Andere wiederum, wie Karl Jaspers, gelangen ihrerseits zu einer Überwindung der Verzweiflung, aber bezeichnenderweise eben, gerade so weit, als sie selbst diese Überwindung religiös interpretieren und, nachdem der Halt im Endlichen als Illusion durchschaut ist, den Halt im Unendlichen finden. Jaspers bleibt in dieser Beziehung den Grundintentionen Kierkegaards näher verbunden als etwa Sartre. Was nun aber Jaspers von Kierkegaard trennt, das ist nicht der Glaube als Überwindung der Verzweiflung, sondern das ist die radikale

Christlichkeit im Sinne der Absolutsetzung der Person Jesu Christi. Jesus Christus ist der Gottmensch; das ist das Absurdum; es muß gegen den Verstand geglaubt werden. So meint Kierkegaard. Jaspers dagegen sagt: Jesus Christus ist der Gottmensch, das ist das Absurdum, es müßte gegen die Vernunft geglaubt werden, also ist er es nicht. Hier scheiden sich die Geister. Die absolute Christologie kann vom philosophischen Glauben nicht anerkannt werden. Jesus als Gottmensch ist ein Mythos. Jaspers bleibt Philosoph und bleibt damit der Vernunft treu, während Kierkegaard in seiner Christusauffassung bewußt und ausdrücklich dem Denken und damit der Philosophie den Rücken kehrt, indem er betont: Es ist absurd und dem Denken ein Ärgernis, das nicht behoben werden, sondern nur gegen den Verstand geglaubt werden kann. Eben dieser kritische Punkt im Denken Kierkegaards, an dem er seine tiefe Lehre vom Paradox auf das Intellektuelle abwandelte, ist es, der seinem späteren Denken jenen eigenartigen Zug der Gewaltsamkeit gab. Die Problematik der These Kierkegaards wird besonders manifest in der Abwendung der Existenzphilosophie an eben diesen Punkte. Und es ist dabei zu beachten, daß es nicht die atheistische Philosophie Sartres ist, die diese Schwierigkeit bewußtmacht. Sondern es ist die gläubige Philosophie von Jaspers, der wie Kierkegaard im Glauben die Verzweiflung überwindet, aber als Philosoph an dem Punkt Halt sagt, an dem Kierkegaard anfängt, der Vernunft Gewalt anzutun.

Bezeichnend für das Verhältnis dieses heutigen Existenzphilosophen zu Kierkegaard ist sein Ausspruch, daß Kierkegaard wie einer sei, der einem den Star sticht. Jetzt erst sieht man! Aber was man mit den von Kierkegaard geschenkten Augen sieht, das ist die eigene Sache, und es ist nun nicht gerade unbedingt das, was Kierkegaard seinerzeit meinte sehen zu müssen. Mit diesem Bild ist Dankbarkeit und Selbständigkeit gegenüber Kierkegaard treffend umschrieben.

Fassen wir nunmehr die liberale Theologie ins Auge! Auch an ihr ist die Gestalt Kierkegaards nicht spurlos vorübergegangen. Es ist nicht zu vergessen, daß es ein liberaler Pfarrer war, der die Schriften Kierkegaards im deutschen Sprachgebiet erst durch seine Übersetzung bekannt machte. Es war Christoph Schrempf, der durch die zweite Auflage der erst von Hermann Gottsched übersetzten Werke Aufsehen erregte. Schrempf war einer jener liberalen Pfarrer, die um ihrer theologischen Einstellung willen von der Kirchenbehörde abgesetzt wurden. Darin zeigt sich eine gewisse Affinität zu dem Dänen, der seinerseits von der offiziellen Kirche erledigt wurde und ihr den schärfsten Protest ins Gesicht schleuderte. Die liberale Theologie fand an Kierkegaard einen mächtigen Helfer in der Kritik an der überlieferten Kirchlichkeit der Orthodoxie, besonders in der Klarheit, mit der er den Satz vertrat: Das Christentum ist keine Lehre, sondern eine besondere Art und Weise des Existierens, des Lebens!

Freilich konnte die liberale Theologie dieses Mitstreiters nicht ganz froh werden, da nicht zu verkennen war, daß sich seine Kritik genau ebenso gegen die liberale Christlichkeit richtete. Und zugleich spürte die liberale Theologie, daß Kierkegaard in seinem Christverständnis Wege beschritt, die sie nie gehen konnte. In bezug auf dieses Dogma stand er der Orthodoxie weit näher. Die Reserve der liberalen Theologie Kierkegaard gegenüber kam also an derselben Stelle zum Ausdruck wie in der Philosophie.



So kann auch die liberale Theologie nicht als die Generalerbin Kierkegaards gelten. Sie hat auch nur Fragmente von ihm aufgenommen. Diese Fragmente sind ähnliche wie die, die die Philosophie aufnahm. Es ist ganz besonders die Betonung des Einzelnen und seines Gewissensrechtes gegen das Allgemeine, was Kierkegaard mit der liberalen Christlichkeit verbindet.

Besonders hervorzuheben ist aber der der Existenzphilosophie parallel laufende Versuch, eine Existenztheologie zu begründen. Diese Existenztheologie nimmt dabei, ganz ähnlich wie die Existenzphilosophie, wesentliche Teile der Kierkegaardschen Daseinsanalyse auf und verwirft die optimistisch-monistisch-harmonische Deutung der Welt, wie sie in der früheren liberalen Theologie üblich war. Namen wie Paul Tillich oder Fritz Buri zeigen, in welcher Richtung diese Existenztheologie fortschreitet. Ähnlich wie bei der Existenzphilosophie tritt der Gegensatz zu Kierkegaard bei der Stellungnahme zum Dogma zutage. Die Existenztheologie setzt das Existenzverständnis an die Stelle des Dogmas und wertet das Dogma nur insofern, als es sich existential interpretieren läßt, Kierkegaard dagegen anerkennt das Dogma als ein gegen den Verstand zu glaubendes Faktum. Die liberale Theologie wurde indes von den Gedanken Kierkegaards nicht so stark berührt wie die dialektische Theologie, die nach dem Ersten Weltkrieg entstand. Die neue Strömung in der Theologie, die in den zwanziger Jahren ihren Siegeszug antrat, ließ sich anfänglich stark von Kierkegaard inspirieren.

Im Römerbrief von Karl Barth, jenem Buche, das für die damalige dialektische Theologie charakteristisch wurde, führt der Verfasser aus, sein Anliegen sei, den Satz Kierkegaards möglichst konsequent durchzuhalten, daß zwischen Gott und Mensch ein unendlicher qualitativer Unterschied bestehe. Damit geriet Barth zwar freilich seinerseits in eine einseitige Auswertung Kierkegaards. Denn Kierkegaard hatte geschrieben:

«Der Satz vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Gottesverhältnis lautet: Obersatz: Zwischen Gott und Mensch besteht ein unendlicher, gähnender, qualitativer Unterschied. Das heißt oder der Ausdruck dafür ist: der Mensch vermag gar nichts, Gott gibt alles, er ist es, der dem Menschen erst den Glauben gibt usw. Das ist Gnade, und hier liegt der Anfang alles Christentums. Untersatz: Obwohl natürlich nichts, überhaupt nichts Verdienstliches an irgendeinem Werk sein kann, so wenig wie der Glaube etwas Verdienstliches sein kann, so gilt es doch, den Mut zu haben, sich kindlich mit Gott zu stellen. Soll der Obersatz alles sein, dann wird Gott so unendlich erhaben, daß es gar kein eigentliches, wirkliches Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen mehr gibt. Man muß deshalb auf den Untersatz genau achtgeben, ohne den das Leben des Einzelnen eigentlich gar keinen Schwung bekommt.»

Die dialektische Theologie gab aber nur auf den Obersatz acht; Gott ist im Himmel und du auf Erden, und so vollzog sie in radikaler Kritik des Daseins, des Menschseins, des Lebens und der Kultur eine Entleerung der Welt von Gott, der gleichsam nur noch in dem einzigen Punkte Jesus Christus die Welt berührte.

Die innere Geschichte der dialektischen Theologie ist noch nicht geschrieben. Es muß hier nur angemerkt werden, daß sie sich in ihrer Weiterentwicklung in manchen Dingen sehr stark von ihren Ausgangspunkten ent-



fernt hat, so daß nicht mehr alles zu Sagende auf ihre heutige Gestalt zutrifft. Die Wendung wird da manifest, wo Barth beginnt, von der guten Schöpfung zu sprechen. Bei den Schülern schwingt aber noch manches der früheren Haltung nach und trägt dazu bei, den verwirrenden Eindruck zu verstärken, den diese Bewegung den Außenstehenden macht, die mit ihrer Gedankenwelt nicht sehr vertraut sind. Dieser Eindruck entsteht aber auch durch den zweiten Punkt, an dem diese Theologie von Kierkegaard gelernt hat, und das ist die dialektische Methode. Dialektik, wie es die dialektische Theologie versteht, ist nicht die Dialektik Platons und nicht die Dialektik Hegels und nicht die Dialektik von Karl Marx, sondern die Dialektik Kierkegaards. Es ist der Versuch, die Vielschichtigkeit der Wahrheit darzustellen, indem im Fortgang der Entfaltung die Gegenseite aufgezeigt wird, so daß die Sache plötzlich ganz anders aussieht. Nunmehr hat man sie aber ergriffen! Nein, die nächste Seite schon zeigt nochmals einen neuen Aspekt, der das Bild wieder ändert. Diese Dialektik macht etwa den Römerbrief Barths so verwirrend, daß man den Eindruck erhält, man könne den Verfasser gar nicht fassen und bei dem Gesagten behaftet. Bei Kierkegaard hat die Dialektik den Sinn, den Gedanken immer tiefer vorzubohren, und endlich kommt er dann auch mit Hilfe seiner Reflexion zu einem Ende. Aber wir haben bereits zu Beginn darauf hingewiesen, wie in der Dialektik auch ein anderes Moment schlummert, nämlich die Ambivalenz. Diese Ambivalenz des bloß schillernden Sowohl-Als-auch ist nicht mehr die weiterbohrende Dialektik, sondern das ständige Hin- und Herpendeln ohne Fortschritt. Die dialektische Theologie ist dieser Entartung der dialektischen Methode Kierkegaards nicht immer entgangen, vor allem in der Frühzeit. Von ungeheurer Wichtigkeit ist aber noch der dritte Punkt, in dem sich der überragende Einfluß Kierkegaards auf die dialektische Theologie manifestiert. Gerade die Lehre Kierkegaards vom Paradoxon und ihre Abwandlung ins Intellektuelle in bezug auf das Christusverständnis und das Wesen des Glaubens wurde zu einem Hauptanliegen der dialektischen Theologie. Eben der Punkt, an dem sich Philosophie und liberale Theologie von Kierkegaard distanziert haben, wird hier aufgenommen.

Die Dialektik verwaltet also den Teil des Erbes von Kierkegaard, den die beiden anderen Bewegungen ausgeschlagen haben. Aber auch die dialektische Theologie ist nicht die Generalerbin. Auch sie besitzt nur ein Fragment des Lehrers. In zwei Punkten steht sie im Gegensatz zu Kierkegaard. Am auffallendsten ist die Entwicklung der dialektischen Theologie zur betonten Kirchlichkeit, die im scharfen Gegensatz zu der Kirchenkritik Kierkegaards steht. Der Einzelne und die Kirche: Da steht die Dialektik ganz auf seiten der Kirche. Die Autorität der Kirche ist entscheidend, nicht der Protest des Einzelnen.

Ferner legt die dialektische Theologie nicht so viel Wert auf die Nachfolge Christi wie Kierkegaard. In ihrer einseitigen Betonung des Obersatzes, daß Gott alles tue und der Mensch nichts, verliert der Gedanke der Nachfolge Christi an Gewicht gegenüber dem Gedanken, daß Christus alles für uns getan habe.

Wir sehen so, daß die Gedanken Kierkegaards nach verschiedenen Seiten hin teilweise zu starker Wirkung gekommen sind, daß es aber keine Bewegung gibt, die Kierkegaard einfach für sich beanspruchen könnte. Das



ist auch gar nicht möglich. Kierkegaard war eine einmalige Erscheinung. Ihn als Kierkegaard-Epigone kopieren zu wollen ist untunlich. Es läge auch gar nicht im Sinne dieses Mannes. Denn es geht gerade bei ihm nicht nur um seine Gedanken im Sinne der Denkergebnisse. Ob man einzelnes annimmt oder ablehnt, ist nicht entscheidend, denn für den existentiellen Denker ist es ja der Weg, nicht das Resultat, was das Eigentliche ausmacht.

Und darüber hinaus liegt die eigentlich bewegende Größe Kierkegaards nicht nur in seinen Gedanken und Einsichten, sondern in dem, was er als Mensch und Christ, als Persönlichkeit und Charakter war. Sie beruht in der Übereinstimmung seines Denkens und Lebens. Sie besteht in der Unerbittlichkeit des Gewissensernstes, mit der er nicht nur die anderen, sondern vorweg sich selbst beurteilte. Sie bewährt sich in dem Mut des Einzelnen, sich der Verachtung der ganzen Zeit auszusetzen. Sie äußert sich in der Redlichkeit des Denkens, die keine faulen Kompromisse mit dem Vorteilhaften schließt. Sie vollendet sich in der reinen Leidenschaft des Herzens, das Eine zu wollen, das Gute, und es ungeteilt und nicht zwiespältig zu wollen. Und das Gute wollen bedeutet nach der großen Beichtrede von der Reinheit des Herzens: «Soll ein Mensch in Wahrheit das Gute wollen, so muß er alles tun wollen für das Gute oder alles leiden wollen für das Gute. Wer das Gute nur bis zu einem gewissen Grade will, ist zwiespältig.»

Das war seine Größe. In der Leidenschaft für das Gute und in der Reinheit des Gewissens bleibt er einer der großen Mahner des Abendlandes. Und wenn sich auch nicht die Ganzheit seines Denkens durchgesetzt hat, so wirkt er doch als Salz und Sauerteig kräftig in den verschiedenen Strömungen des Geisteslebens weiter.

*Ulrich Neuenschwander*

## Bücherschau

**Stern E.: Der Mensch in der zweiten Lebenshälfte.** Rascher-Verlag, 1955, 263 S.

Der durch mehrere psychologische und psycho-somatische Arbeiten bekannte Verfasser gibt in diesem Buche eine umfassende Sicht über Altern und Alter des Menschen.

Er bespricht das allgemeine Problem des körperlichen Alterns, die physischen Altersvorgänge und die Krankheiten des Alters, doch bemüht er sich besonders um die Darlegung der psychischen Vorgänge: wie und wann erlebt der Mensch sein Altern, wie ist sein Zeiterleben, wie ist seine psychische Anpassung an die veränderten Bedingungen des Alters. Er untersucht die Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungen, den Einfluß des Berufes, der Arbeit und verschiedener sozialer Faktoren und zuletzt die Einstellung zu den Problemen der Weltanschauung, der Religion und des Todes.

Erich Stern ist als Arzt in Paris tätig und stützt seine Ausführungen auf ein reiches Erfahrungsmaterial, das er durch Untersuchungen und statistische Arbeiten zahlreicher anderer Autoren ergänzt. Ferner orientiert er über die steigende Lebenserwartung und Überalterung der Bevölkerung, über die mit dem Alter zunehmende Selbstmordziffer, über vergleichende Statistiken der hauptsächlichsten Todesursachen u. a. m., so daß sein Buch, für den Laien wie für den Fachmann, eine äußerst fesselnde und interessante Darstellung des ganzen Problemkreises ist.

*M. Mumenthaler, Winterthur*